

²¹ Житие святых преподобномучеников Константина и Аркадия Шамарских. Большой Камень, 1994. С. 5–6.

²² Подробнее о еп. Антонии см.: *Белобородов С.А.* «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири... С.147–149, 163–164.

²³ [Мельников Ф.Е.] Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. № 44. С. 723.

²⁴ ГАПО. Ф. 65. Оп. 2. Д. 852. Л. 31.

²⁵ Там же. Л. 32 об.

²⁶ Вознесенский монастырь Пермской епархии // Церковь. 1912. № 21. С. 517.

²⁷ *Белобородов С.А., Гончаров Ю.А.* Старообрядческая иконописная традиция и меднолитейный промысел в Зауралье в XVII – начале XX вв. // Сибирская икона. Омск, 1999. С. 211.

²⁸ [Мельников Ф.Е.] Старообрядческие скиты в Сибири... С. 723.

²⁹ *Куляшев А.* Торжественное освящение места для миссионерского Елисавето–Мариинского монастыря в Шамарах Кунгурского у. ... С. 658.

³⁰ Духовная литература староверов... С. 669.

Ю.В. Боровик

«В НАШЕЙ СТРАНЕ ТАКОВЫХ РАЗНЫХ ТОЛКОВ И РАЗ- НЫХ ПОНЯТИЙ... ПЕРЕНАПОЛНЕНО»

**(К истории некоторых старообрядческих согласий Урала и
Зауралья в начале XX в.: спасовцы, рябиновцы, самокресты)***

История существования старообрядческих согласий на Урале и в Зауралье к началу XX в. насчитывала от пятидесяти лет до двух веков, за это время все они, от «австрийцев» до бегунов, стали привычным и вполне традиционным явлением. Однако ими многообразие в старообрядческом мире Пермской, Оренбургской, Уфимской и Тобольской губерний на рубеже XIX–XX вв. не ограничивалось. Перепись 1897 г. и обследование 1912 г. указывают на ряд немногочисленных согласий: спасовцев, рябиновцев, самокрестов. Малое число приверженцев, невысокая, в сравнении с крупными согласиями, активность в проповедовании своей веры, в которой к тому же не обнаруживалось признаков «вредного», подобно странническому, учения, зачастую выводили их из сферы пристального внимания миссионерского корпуса государственной церкви и чи-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 04-01-83106а/У.

новников гражданских ведомств. По этой причине сведений о состоянии обществ этих согласий и толков в источниках фиксировалось значительно меньше чем, например, о белокрыницкой иерархии или часовенных. Однако на основании минимальных данных можно попытаться составить хотя бы в общих чертах представление о том где, с какого времени и в каком количестве они находились, каким было их происхождение и вероучение (рассматривая последнее, зачастую приходится иметь дело не с первоисточником, а с его интерпретацией православными деятелями), кто упоминался в качестве начетчика и т.д.

СПАСОВЦЫ (НЕТОВЦЫ). В Оренбургской губернии в 1912 г. спасовцев было всего 684 чел. (в 1897 г. – 3445 чел.), еще около тысячи проживало в Уфимской губернии (в 1897 г. – 1872 чел.)¹. В Пермской губернии в это время они не значатся, хотя по переписи 1897 г. отмечены в количестве 3124 чел. (кроме того, присутствие спасовцев на данной территории в конце XIX в. подтверждалось и данными церковной статистики: в отчете по Екатеринбургской епархии за 1895 г. указывалось на 1816 чел. сторонников спасовского согласия, проживавших в селах Смолинском, Казаковском, Песчанотаволжанском и Песчанском Шадринского уезда)². В 1905 г. в д. Русаковой и Вяткиной Шадринского уезда были проведены трехкратные миссионерские собеседования с начетчиками–«новоспасовцами» братьями Артемием и Логином Никитиными Каргаполовыми, а в соседних деревнях почти в то же самое время устраивались беседы с часовенными, от лица которых выступал молодой нижнетагильский полемист А.Т. Кузнецов³. В результате, после этих мероприятий сведения о деятельности спасовского согласия в указанной местности перестают поступать. Можно предположить, что старообрядцы, вызвавшие талантливоего полемиста А.Т. Кузнецова для дебатов с миссионером, помимо прочего устроили ему встречу с Каргаполовыми, без участия представителей господствующей православной церкви (вследствие этого она и не попала в отчеты последних). Под влиянием речей приезжего начетчика «новоспасовцы» вполне могли примкнуть к часовенному согласию, которое доминировало в указанной местности. С другой стороны, нельзя исключать, что они сохранились, но при проведении обследования 1912 г. были причислены к часовенным или к той категории православных, что «склонна к расколу» (еще в 1890–х гг. одним из миссионеров было замечено, что венчались спа-

совцы в храмах РПЦ, а отпевали и хоронили по своему обряду)⁴. При отсутствии более детальной информации подобного рода комментарии запрашиваются и к интерпретации общей тенденции уменьшения числа приверженцев этого согласия во всех без исключения рассматриваемых губерниях Урала и Зауралья, ведь их общая численность здесь была в 1897 г. – 13273 чел., в 1912 г. – 4397 чел.)⁵.

Единственным районом, где по статистике их число представляло собой в 1912 г. сравнительно большую величину, была Тобольская губерния – 2720 чел. (в 1897 г. – 4832 чел.). Однако в документах и гражданского, и духовного ведомства конца XIX – начала XX в. отсутствуют даже тонкие намеки на то, где же зафиксировано это согласие, известное здесь прежде лишь по книгам расколоведов. Молчание было нарушено лишь дважды. В 1909 г. преподаватель Тобольской духовной семинарии Л. Соловьев указал, что спасовцы сосредоточены «в ограниченном количестве» на юге губернии – в Брылинской волости Курганского уезда⁶ (которая, кстати, соседствовала с упомянутыми выше шадринскими деревнями, находившимися под влиянием братьев Каргаполовых). За двадцать лет до этого известия одновременное упоминание Брылинской волости и спасовцев уже привлекало внимание общественности. По сведениям одного из корреспондентов Тобольских епархиальных ведомостей, там приблизительно в 1890 г. в д. Савиной были замечены две «монахини», якобы спасового согласия, приехавшие из скитов в селениях Ключи и Мостовском Ялуторовского уезда все той же Тобольской губ⁷. Сообщалось, что бывавшие в Ключах во время ежегодной ярмарки наставники «из Расеи» научили скитниц вести беседы, и те успешно применяли полученные знания: устраивали объезд близлежащих местностей, созывали крестьян, с которыми затем вели разговоры о вере, а также распространяли книги, писанные насельниками ключевского общежития. Правда, пересказанная в православной прессе речь одной из проповедниц содержит лишь общие для большинства старообрядцев постулаты: троеперстие – это печать антихриста, скоро настанут последние времена, нужно избегать «смешения» с никонианами, нельзя молиться на их образа, брить бороды и т. д. Не приводится ничего конкретного, свидетельствующего о том, что «монахини», действительно проповедовали учение спасовцев. Не проясняют ситуацию, а, скорее, даже добавляют вопросы, ссылки на источник появления спасовщины в самих Ключах – старцев, приезжавших с Поволжья, Иргиза и Екатеринбурга, а «особливо из

Шарташа». В Поволжье действительно были крупные общины этого толка, но Екатеринбург и, тем более, Шарташ – известные центры часовенных – «поставщиками» спасовского учения вряд ли могли быть. То же самое следует заметить и об указанных корреспондентом «Тобольских епархиальных ведомостей» местных покровителях скита, в частности, купца Калмыкова, который принадлежал опять же к часовенному, а не к спасовскому согласию (но мог помогать пустынножителям в тот период, когда они не были «увлечены» учением спасовцев).

Тем не менее, численность местных спасовцев была невелика и, судя по статистике, имела тенденцию к сокращению. В первые десятилетия XX в. они не проявляли активности, приметной для епархиальных властей, и не играли хоть сколько-нибудь важной роли в полемике между согласиями. Известный саратовский нетовский начетчик–слепец А.А. Коновалов, о котором речь еще пойдет ниже, участвовал во многих беседах на Урале и в Сибири, однако его деятельность носила самостоятельный характер и не являлась показателем влияния урало-сибирских спасовцев, хотя он, конечно, мог способствовать их появлению в отдельных местностях. Известны случаи, когда после завершения полемики с православными миссионерами или представителями поповского согласия, А.А. Коновалов обращался к пригласившим его беспоповцам (обычно часовенным) с порицанием недостатков в их обществах и проповедью нетовского учения. Его авторитет и красноречие сбивали слушателей с толку, сеяли сомнения и иногда приводили к переходу в спасово согласие⁸.

Указание на Поволжье как на возможную родину оренбургских, уфимских, тобольских спасовцев противоречий не содержит. На Урал они могли попасть из европейской части страны с каким-либо миграционным потоком, поскольку Южное Приуралье в XIX в., а Сибирь в начале XX в. являлись районами активной иммиграции, заселявшимися в том числе и выходцами из поволжских губерний⁹.

РЯБИНОВСКОЕ СОГЛАСИЕ. Гипотетически происхождение рябиновцев (одно из самых распространенных самоназваний – «согласие по кресту») могло быть связано с одним из старопоморских (например, филипповским) согласий, хотя в литературе и источниках чаще встречается взгляд на рябиновский толк как на одно из ответвлений либо спасовского¹⁰, либо самокрещенского¹¹ согласий. Прямых доказательств генетической связи рябиновцев с поморцами нет,

а в качестве косвенного можно привести лишь указание на входившую в название нескольких зарегистрированных после 1905 г. общин рябиновцев формулировку, более свойственную новопоморцам: «приемлющие брак и молящиеся за царя»¹², а также наблюдение о том, что рябиновцы в населенных пунктах часто соседствовали с поморцами¹³. Теоретически же можно предположить, что рябиновское учение сформировалось под влиянием, с одной стороны, дискуссии о надписях на кресте, ведущейся между поморцами, федосевцами и филипповцами¹⁴, а с другой стороны, каких-либо традиционных верований народностей, живущих по Каме (марийцев, мордвы).

При наличии в большинстве обзорных трудов по старообрядчеству кратких, зачастую противоречивых сведений о рябиновцах, в настоящее время нет возможности сослаться на исследование, в котором была бы подробно рассмотрена история «согласия по кресту».

По одним утверждениям, учение рябиновцев возникло во второй половине XVIII в.¹⁵, по другим – в начале XIX в.¹⁶ Расхождений относительно местности первоначального распространения рябиновщины не наблюдается – это г. Чистополь Казанской губернии с близлежащими селениями по р. Каме. Чистопольские поморцы называли в качестве первых рябиновских вероучителей двух старцев, пришедших «неизвестно откуда... вскоре один из них ушел в Уфимскую губернию, к гор. Стерлитамаку и к Оренбургу, а другой остался в нашей местности»¹⁷. Старцы говорили о наступлении царства Антихриста, пресечении истинного священства и благодати, проповедовали отказ от института духовных отцов, от совершения богослужений. Их последователи собирались лишь затем, чтобы читать и слушать поучения. Поклонение иконам сохранилось, но только древним. Вновь писанные образы не принимались, поскольку отрицалось существование иконописцев-христиан – якобы все пользуются красками и материалами, покупаемыми у неверных. При отсутствии икон дореформенного исполнения, рекомендовалось поклоняться восьмиконечному гладкому кресту из рябины, которую они сочли певгом, деревом из которого был сделан крест Спасителя (поэтому их и стали называть рябиновцами, в то время как самоназвание – «согласие по кресту»)¹⁸.

В начале XX в. самым богатым и влиятельным обществом рябиновцев в стране попрежнему считалось чистопольское: в 1908 г. в иконостасе моленной, попечителями которой являлись тогдашний городской голова А.Я. Логутов, купцы Вачуговы, Маклаковы, Мо-

кеевы и др., насчитывалось до 75 икон и гладких крестов¹⁹. Однако наибольшим числом последователей в 1912 г. была примечательна Уфимская губерния, где их проживало 7948 чел. (в то время как в считающейся их «родиной» Казанской губернии всего 3804 чел.)²⁰.

Распространение согласия на Южном Урале на первом этапе – в первой половине XIX в., возможно и было связано с деятельностью одного из рябиновских «расколоучителей», приехавшего из Чистополя, однако в дальнейшем зависело скорее всего от хода переселенческих процессов и торгово-экономических связей.

Оренбургские миссионеры, ответственные за борьбу с расколом, сообщали об одном из случаев образования в начале 1880-х гг. старообрядцами–переселенцами из Самарской губернии отдельного хутора в Оренбургской губернии: около 40 семей «боялись остаться среди православных и впасть в искушение» и потому выехали из с. Сарбая Бугурусланского уезда в Орский уезд Оренбургской губернии, где взяли у башкир во временное пользование несколько тысяч десятин земли и обосновались, назвав свое поселение по-прежнему – Сарбаем²¹. В близлежащих селениях также проживали старoverы (поморцы, часовенные и «австрийцы»), однако сарбайцы не причисляли себя ни к одному из этих согласий и с ними не общались. Вновь прибывшие полагали, что истинного священства и благодати в мире уже нет и поэтому не проводили богослужений, отвергали возможность совершения таинств. По свидетельству миссионера, они видели «единственное спасение в Иисусовой молитве», чтении назидательных книг, обычно происходящем сидя²², и почитании гладкого креста вместо икон²³. Первоначально представители епархии определяли их как нетовцев, даже после того как в 1896 г. столкнулись на беседах в Сарбае с известным начетчиком–рябиновцем Филимоном Ягуновым из Стерлитамака, явившимся «защищать» местных старoverов²⁴. Роль апологета тому явно не удалась, поскольку именно после этих прений представители сарбайцев Гавриил Хуртин и Александр Трофимов, предприняв поездку в Москву для просмотра и сличения книг, неосмотрительно объявленных стерлитамакцем «подложными», присоединились к православию. Очевидно, как раз они объяснили епархиальному начальству свое прежнее вероучение, так как впоследствии в оренбургской прессе старообрядцев этого хутора без всяких сомнений стали причислять к рябиновскому согласию²⁵.

Возникшая путаница лишний раз показывает, сколь сложным

было даже для «специалистов по расколу» произвести не только количественный учет старообрядческого населения, но и адекватное распределение по согласиям и толкам.

Достаточно многочисленные общества рябиновцев были в с. Никольском и д. Нижегородке Уфимского уезда – по 150–250 человек в каждом (1917 г.)²⁶. В г. Стерлитамаке проживал уже упоминавшийся деятельный начетчик–рябиновец Ф. Ягунов, местный мещанин, перешедший к рябиновцам из православия «благодаря» торговым делам. Его стараниями к 1912 г. представители этого толка занимали в Стерлитамаке сильные позиции: их было 2468 чел., 1 зарегистрированная община, 3 молитвенных дома, 1 школа²⁷. Кроме того, согласие «по кресту» имелось в с. Александровке, Мелеузе, Ирныкшах, хуторах Корозова и Бурагуловском, д. Федоровке и Гавриловке Стерлитамакского уезда (причем в последних двух селах все рябиновцы, около 80 дворов, были из мордвы)²⁸.

В Оренбуржье в 1912 г. к рябиновцам принадлежал всего 31 чел., но вполне вероятно, что их было больше (уже упоминавшийся «рябиновский» хутор Сарбай насчитывал в 1899 г. до 75 дворов и оттуда не поступало никаких известий о массовом присоединении к православию, на что так надеялись миссионеры после обращения двух искателей истинной веры Г.С. Хуртина и А.Т. Трофимова)²⁹. В 1901 г. немногочисленное и ничем, по словам миссионеров, не примечательное общество рябиновцев существовало в знаменитом «раскольничьем гнезде» станице Сакмарской Оренбургского уезда, где основную массу населения составляли около 6 тыс. старообрядцев–часовенных, а прихожан православного храма было не более 100 чел.³⁰

Несколько десятков староверов, причисляющих себя к рябиновскому согласию, проживало около Перми – в Нижнемуллинском заводе и в д. Алешичи Оханского уезда³¹.

Почти всегда уфимские, оренбургские и пермские православные деятели, говоря об этом толке, учение которого кое–кому из них казалось «особенным, странным и тревожным, но в сущности... не более как пустая измышления»³², ограничивались немногословной характеристикой: эти старообрядцы считают гладкий крест, без каких–либо изображений, более правильным, поскольку тело Христа было снято, а не осталось на кресте, и обретен он был гладким; не принимают иконы, на которых у святых есть венцы («венчание будет на страшном суде, а не прежде»), различные украшения и изобра-

жения тех, кому нельзя поклоняться (например, воины на иконе Воскресения Христова, ослица на образе «Вход в Иерусалим»), некоторые не признают изображения трех странников, явившихся Аврааму в качестве иконы Пресвятой Троицы (так как в Священной истории двое из этих странников именуются «ангелами»), а также изображения Саваофа («по Евангелию Бога никтоже виде нигде»); приходящих к ним из других согласий рябиновцы перекрещивают, признают браки по благословлению родителей³³. Правда, иногда приводимые православными пастырями описания рябиновцев напоминают определения, данные этому течению исследователями-расколоведами конца XIX – начала XX в., что заставляет сомневаться в реальном, а не понаслышке, знакомстве некоторых миссионеров (в первую очередь, пермских) с учением этого толка.

САМОКРЕСТЫ. Как и в случае с рябиновцами, сочинения, создание которых можно определенно связать с деятельностью местных вероучителей, не обнаружены. По имеющимся в распоряжении исследователей описаниям встреч миссионеров Уфимской и Оренбургской епархии с представителями данного толка, понять, когда и откуда появились они на Урале, в чем заключалось их вероучение, определить генетическую связь с каким-либо крупным беспоповским согласием можно лишь с большой долей условности³⁴.

Умозаключения старообрядцев о возможности самостоятельного крещения были известны и в более ранний период, но к выделению отдельного толка они не приводили. Есть основания полагать, что появление первых обществ самокрестов произошло в Нижегородской губернии в 1860–1870-х гг. и связано с полемикой внутри спасовского согласия и влиянием поморского учения³⁵. В конце XIX – начале XX в. самокрещенские взгляды получили распространение в первую очередь в Поволжье, причем в нескольких вариациях: «...в нашей стране таковых разных толков и разных понятий, враждебных друг другу, перенаполнено, по крайней мере, до семнадцати толков самокрестов»³⁶. Очевидно, переселенцы из губерний Среднего Поволжья, в 1870-х гг. оседавшие в Южном Приуралье, могли являться приверженцами и проповедниками самокрещенского учения, поскольку уже в 1912 г. самокрестов в Оренбургской губернии было 1442 чел.; это больше, чем где-либо еще в России и почти в два раза превышает их численность в местах, считающихся родиной толка (в Нижегородской губернии – 890, в Самарской – 799 чел.)³⁷.

В прочих губерниях Урала и Западной Сибири взгляды самокрестов нашли значительно меньшее количество сторонников: в Уфимской – 212, в Пермской – 167, в Тобольской – 36 чел.³⁸ (в последнем случае, возможно, имелись ввиду сторонники одного из толков в д. Кокушки – родионовского).

В западных уездах Пермской губернии о происхождении самокрестов, проживавших в Осинском уезде³⁹ можно также лишь предполагать. Зная о переписке одного из видных идеологов самокрещенского учения в Поволжье А.М. Запьянцева с верхокамскими поморцами—«деминцами» в начале XX в. (1914 г.), нельзя исключать того, что были и более ранние контакты, которые привели к появлению приверженцев этого толка в данной местности⁴⁰.

Кроме того, возможно также, что происхождение какой-то части самокрестов в уральских губерниях связано с полемикой о самокрещении, ведшейся в начале XX в. между урало-сибирскими поморцами. По некоторым сведениям, одним из основателей толка самокрестов в Сибири был поморец—брачник Давид Матвеевич Пыхтунов, житель г. Бийска Томской губернии⁴¹. По предположению тобольских миссионеров, самокресты в их епархии появились благодаря деятельности неких Субботина и Давида Петрукова⁴² (Пыхтунова?), но позднее разошлись со своими родоначальниками во взглядах на порядок крещения (исключили поворот окрещиваемого во время трехкратного погружения) и, таким образом, выделились в «новую ветвь» этого толка – анисимовщину и зеновщину⁴³.

Несмотря на незначительное число последователей этого толка, для поморцев Зауралья, скорее всего, проблема распространения «самокрещенских» взглядов была актуальна, поскольку вслед за I Всероссийским съездом 1909 г., на котором было принято решение считать отступниками тех, кто крестится сам не по нужде, а по убежденности в неистинности принятия крещения от кого-либо (таких постановили принимать с крещением заново), несколько местных соборов этого согласия постановили самокрестов, «которые происходят сами от себя, не прибегая к Церкви Христовой... считать чуждыми... [и] совершенно крестить»⁴⁴.

В Верхотурском уезде Пермской губ. распространение мысли о правомочности самокрещения связано с именем нижнетагильского жителя Порфирия Мелетиевича Решетникова, скорее всего часовенного, и датируется приблизительно концом 80-х – началом 90-х гг. XIX в. Данных о том, что к этому причастны поволжские самокрес-

ты, нет, хотя такой вариант полностью исключать нельзя. Согласно одному из пассажей исторического сочинения таватуйского старообрядца П.И. Санникова, П. Решетников «...любил позабавиться охотой. Однажды во время своего путешествия на охоту набрел он на некую лесную избушку, по речке Кедровке, где проживал некий отшельник Афанасий, который был тесть нижнетагильской часовни настоятеля»⁴⁵. После серии бесед со старцем П. Решетников пожелал уйти на пустынножительство и получил на это от Афанасия благословение. Выстроив там же на Кедровке⁴⁶ келью, он оставил в заводе свое хозяйство и переселился в лес. Приблизительно в 1885–1890 гг. в скиту Порфирия насчитывается уже около 40 насельников⁴⁷. В миру учению нового ревнителя последовали несколько семей в пос. Горбуново при Нижнетагильском заводе (в частности, Филимон Венедиктов Щепелев с женой Ульяной Захаровой, братья Лаврентий и Гавриил Федюнины, Кирилл Федюнин с сыновьями Терентием и Петром)⁴⁸. По всей вероятности, только этот круг последователей П. Решетникова имели ввиду миссионеры, обозначив в сводке о численности старообрядческих согласий по Екатеринбургской епархии в 1904 г. 8 чел., принадлежавших к толку «порфириевцев» в Верхотурском уезде Пермской губернии⁴⁹.

Жене Порфирия пришлось вслед за мужем, продавшим все имущество, покинуть заводской поселок. По всей видимости, она не принимала активного участия в проповеди учения самокрестов и не имела амбициозных планов собрать круг единомышленников. По одному из судебно-следственных дел Екатеринбургского окружного суда известно, что некая крестьянская вдова Троице-Александровской вол. Верхотурского уезда Анисья Елифанова Решетникова (род. ок. 1843 г.) некоторое время жила около с. Горбуново, принимая помощь семейства Кирилла Федюнина (они как раз были сторонниками взглядов Порфирия)⁵⁰. Затем перешла в женский скит на Карасевых горах⁵¹, но в конце концов отделилась и стала жить в особой келье, поставленной неподалеку от общежительства опять же с помощью горбуновских старообрядцев. Там она, очевидно, к тому времени уже овдовев, прожила до конца жизни. В 1913 г. Анисья и переселившаяся к ней помощница из большого скита были убиты двумя грабителями, польстившимися на самоцветные камешки на иконах в ее избе⁵². В сочинении П.И. Санникова также есть упоминание об этом происшествии, но, выстроенное по воспоминаниям его нижнетагильских знакомых, оно предстает несколько ина-

че: «По первости, Порфирий принимал в свою келейку приходящий народ и жили мужчины с женщинами вместе. Но когда стал увеличиваться народ, тогда стали строить новые келейки. Для женщин построили на отдельном месте новые келейки. В новопостроенную для женщин келейку Порфирий с некоей женщиной отделил свою жену, но сказывают ихнего же согласия последователи, что, якобы, какие-то бродящие люди набрели на их келейку и обеих – женщину и жену Порфирия убили. После этого стали опять жить все вместе. Но когда увеличились скитники, то тогда мужчины и женщины на отдельное особое житие»⁵³.

Остается неизвестным, когда П.М. Решетников пришел к своим оригинальным идеям: в ходе беседословий в келье у отшельника или позднее, когда сам ушел в пустынь. Кроме того, не вполне ясно, составляло ли самокрещение суть его учения. Миссионерами отделение «порфириевцев» от часовенных было интерпретировано только как расхождение во взглядах о том, как следует проводить обряд крещения: якобы, сторонники нового толка считали, что истинное крещение может быть совершено в проточной речной или ключевой воде и всех крещеных иным образом следует перекрещивать⁵⁴. В единственном источнике где порфириевское учение называется самокрещением – уже неоднократно цитированном выше таватуйском сборнике – упоминание о совершении акта самокрещения присутствует лишь единожды и относится оно к самому Порфирию, в остальных случаях принятые в скит обряд проводили не сами, а были окрещены П.М. Решетниковым, считавшим их прежнее крещение недействительным⁵⁵. Причем по мнению одного из респондентов П.И. Санникова, первоначально Порфирий не практиковал перекрещивание⁵⁶.

Попытаемся предположить, каким образом могла возникнуть «порфириевщина». Вполне возможно, что вскоре после ухода в скит у Порфирия, загоревшегося идеей «душеспасительного подвижничества» и ощущавшего в себе способности и потребность выступать в роли учителя и проповедника, появились разногласия с авторитетными черноризцами часовенного согласия, придерживающимися уже сложившейся традиции преемственности старейшинства в скитах. В конце 1870-х гг. о. Нифонтом, еще до отъезда в Ялуторовский уезд к Колмаковым, «во управление быть старшим» был благословлен о. Сергей⁵⁷, который не только считался духовным наставником для оставшейся на Урале братии скита, ранее руково-

димого Нифонтом, но и имел влияние на жизнь мирских общин в данной местности. Кроме того, в это время еще были живы и при необходимости помогали советом черноризцы Иеремия и Кастор, которые как и Нифонт, являлись выходцами из скита о. Лаврентия⁵⁸. Не трудно представить их реакцию на претензии новоявленного вероучителя, успевшего лишь поставить келейку, но сразу стремящегося наставлять всех, требовавшего соблюдения правил истинно христианского жития, как он их понимал. Скорее всего, первоначально П. Решетников настаивал лишь на обязательности совершения крещения (наставником) в проточной воде, а к самокрещению прибегнул лишь после того как убедился в том, что никто из благословленных совершать крещение не будет над ним проводить «правильный» обряд (фактически, это для них означало бы окрестить уже крещенного); хотя этому своему действию Порфирий, вероятно, нашел оправдание, все-таки нет данных о том, что он проповедовал идеи самокрещенства как основу своего учения. Причиной для причисления его к единомышленникам самокреста из с. Толбы Нижегородской губернии А.М. Запьянцева, видимо, послужило одно из сочинений последнего, написанное почти через два десятилетия после возникновения толка «порфириевых». Дело в том, что в ходе не утихающей дискуссии между часовенными и последователями Порфирия, по инициативе У.З. Щепелевой в 1909 г. в Нижний Тагил был приглашен А.М. Запьянцев, который создал специально по этому поводу развернутое послание⁵⁹. Из его рассуждений следовало, что крещение часовенных необходимо из-за прежнего приема беглых священников, «потому что попы их поставлены были от слуг Антихриста и приняты были незаконно, и действовали не по правилам святых отец»⁶⁰. Аргументация самого Порфирия насчет перекрещивания часовенных неизвестна, но, получалось, что в практическом плане он действовал в соответствии с выводами А.М. Запьянцева. Это, видимо и дало повод П.И. Санникову идентифицировать «порфириевых» с самокрестами.

Примечательно, что на описанном в Таватуйском сборнике соборе часовенных в 1912 г. в Горбуново⁶¹ при обсуждении вопросов «веры и обычаев» один из черноризцев разобрал учение Порфирия (который к тому времени уже умер) и вынудил руководящего его последователя Ивана Кондратьевича⁶² признать неправомочность их отделения, учения о самокрещенстве, «и, как говорят самовидцы, Иван Кондратьевич за то, что крестил часовенных, изви-

нился, якобы делал [это] по неведению, и собору всему поклонился и заплакал, и сказал, что “предь больше крестить не буду из часовенных”. И якобы и в прочем во всем согласился с часовенным собором»⁶³. Однако часть сторонников Порфирия в Горбуново примирение с часовенными отвергла, в частности, уже упоминавшееся семейство Щепелевых.

Собственно, причина, по которой столь пристальное внимание уделяется «порфириевцам», учение которых поддержки и широкого распространения на Урале не получило, заключается отнюдь не в необходимости в обязательном порядке охватить весь спектр старообрядческих согласий и толков. В ситуации с уральскими рябиновцами или спасовцами исследователь, при ограниченности круга источников, вынужден обращаться преимущественно к материалам, полученным в результате наблюдений миссионеров православной церкви или изысканий чиновников МВД. На примере «порфириевцев», благодаря возможности сопоставления источников различного происхождения, приходится в очередной раз наблюдать, сколь различными были «внешние» и «внутренние» интерпретации процесса выделения новых толков и сколь большую роль играло близкое знакомство с предметом, осведомленность и эрудиция авторов источников, которыми оперирует современный исследователь.

В рассматриваемый период на Урале было еще несколько согласий: неплательщики, немоляки, средники, дырники. Из-за небольшого числа сторонников и минимального объема имеющегося к настоящему моменту материала нет возможности дать им развернутую характеристику. Объем полученной информации позволяет говорить о том, что на всем Урале и в Тобольской губернии местные духовные и светские власти в 1912 г. среди всех их последователей вместе взятых насчитывали всего около 80 человек⁶⁴. Поэтому приведем лишь краткие сведения.

Последователи так называемой секты «немоляко-неплательщиков» в Пермской губернии проживали в Нижнесергинском, Верхнесергинском, Михайловском и Атигском заводах Красноуфимского уезда Пермской губернии и к старообрядчеству имели весьма опосредованное отношение. Их появление было зафиксировано в 1860–х гг., когда в результате реформ горнозаводское население утратило льготы по воинской повинности, пользовании покосными землями и пр. Первоначально часть мастеровых и крестьян на этих заводах отказалась принимать документ, в котором были закреп-

лены за каждым покосные наделы, перестала выплачивать мирской сбор и государственные налоги. Когда же администрация начала с ними бороться и привлекла для помощи местное православное духовенство, то «неплательщики» отказались посещать храм, заявляя, что «правды нет и в церкви, наступили последние времена»⁶⁵. Так протест принял религиозный характер. В 1869 г. несколько десятков руководителей «секты» были сосланы в Сибирь, однако и в начале 1880-х гг. на заводах еще оставались около 70 семейств, отрицательно относившихся к гражданским и духовным властям. Первых они обвиняли в нарушении заповедей Бога, создавшего землю для всех, а вторых считали оскверненными «от Никона» (очевидно, что этот тезис протестующие заимствовали у старообрядцев) и потому полностью отказались от исполнения всех обрядов. В первые десятилетия XX в. «неплательщики» жили тихо, пропаганды не вели. Довольно буйно вели себя лишь три старухи в Нижне-сергинском заводе: по праздникам они в белых одеждах выходили на церковную площадь и стояли там неподвижно в течение всей службы в храме, но как только появлялся священник, принимались ругаться и пытались бросать в него камни. Полиция, привыкшая к выходкам этих женщин, обычно просто заблаговременно уводила их в волостное правление, таким образом предотвращая очередной скандал у церкви⁶⁶. Одно из последних выступлений «немоляко-неплательщиков» в Михайловском заводе имело место в 1915 г., когда они, явившись в контору станового пристава, требовали освободить задержанного за побег из части ополченца, проживавшего ранее в этом заводе. Узнав, что он уже отправлен в Красноуфимск, собравшиеся заявили, что никаким земным властям подчиняться не желают, ничего не признают «кроме Всевышнего Небесного Бога», не будут платить подати и не будут давать из своей среды лиц к отбытию повинности, поскольку «они ни с какими государствами вражды не имеют и воевать ни с кем не желают... война идет не от Бога, а от земных людей»⁶⁷.

В отличие от «неплательщиков», немоляков деятели миссии совершенно однозначно относят к «расколу», фиксируя их в количестве 6 семейств в Рябковском приходе Соликамского уезда⁶⁸, 252 чел. в с. Песчанском Шадринского уезда⁶⁹ Пермской губ., 68 дворов в Тобольской губ.⁷⁰, а также неизвестное число в дд. Белоголовой, Верхней, Жуковой, Ольховке, Средней, Нижней Челябинского уезда и г. Троицке Оренбургской губ.⁷¹ Было известно, что

часть немоляков признает, как и поморцы, тезис о воцарении Анти-христа, но делает из этого гораздо более радикальный вывод: «все осквернено, благодать отлетела на небо, посему теперь молись, не молись, а толку не будет» и поэтому от совершения всех молитв отказалась⁷². По сообщениям миссионеров, оренбургские немоляки не поклонялись иконам, не соблюдали посты, отвергали все таинства, не носили креста и не крестились, поскольку полагали, что Второе Христово пришествие уже произошло⁷³.

По отдельным свидетельствам, дырники существовали в с. Ильино Курганского уезда Тобольской губернии⁷⁴. Есть сведения о появлении некоего дырника Константина Суслова в верховьях р. Колвы в Тулпанской волости Чердынского уезда⁷⁵. Осевши в одиночной келье и занявшись перепиской книг на бересту, Костя написал письмо местному священнику с требованием устроить на 4 (!) недели беседы «с минисенером», на которых он будет выступать от имени тулпанских поморцев, но легко откажется от своего намерения, если ему заплатят 100 рублей серебром⁷⁶. Деньги ему никто платить не собирался, тем более что в назначенное время Суслов все равно на беседы не явился. На устроенных позже духовных состязаниях местных поморцев взялся защищать их же единовец из Осинского уезда Степан Кустов, до этого регулярно привозивший им нужные книги.

В Нижнеуфалейском заводе Екатеринбургского уезда Пермской губернии проживало около 70 «средников», полагавших, что Петр I при реформе календаря «убавил» 8 лет и перепутал дни недели, из-за чего воскресенье стало средой, которую они и почитают, празднуя Пасху в среду⁷⁷.

Все остальные: «захаровский толк» в Благовещенском заводе Уфимской губернии⁷⁸, «крепковеры» и «беловеры» на западе Пермской губернии⁷⁹, «филатовцы» в Златоусте⁸⁰, «евтропиевцы» в Кунгурском уезде Пермской губернии⁸¹, «матвеева вера» около Камышлова⁸² являлись, скорее всего, местными названиями известных беспоповских согласий: часовенного, поморского, федосеевского или филипповского, и даже если у них в учении и присутствовали особенности, выделить их в данный момент не представляется возможным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел.

СПб., 1901. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. С. 20.

² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 7. Более ранние отчеты, предоставленные епархиальному начальству шадринским благочинным, сведений о спасовцах не содержат; см.: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 55 (1891 г.); Д. 68. Л. 10–20 (1892 г.).

³ Беседования со старообрядцами // ЕЕВ. 1905. № 13, 16.

⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 6 об.–7.

⁵ Распределение старообрядцев по толкам и сектам. С. 4; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 20.

⁶ *Соловьев Л.* Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии // ТЕВ. 1909. № 17. С. 457.

⁷ *Григорьев Д.Л.* Раскольничья женская община и деятельность ее обитательниц // ТЕВ. 1890. № 9. С. 216–226.

⁸ ИИ СО РАН. № 10/90–г. Л. 88–139 об.

⁹ См.: *Яцунский В.К.* Изменения в размещении населения Европейской России в 1724–1916 гг. // История СССР. 1957. № 1. С. 207–211; *Брук С.И., Кабузан В.М.* Миграция населения в России в XVIII – начале XX века (Численность, структура, география) // История СССР. 1984. № 4. С. 48–57.

¹⁰ *Плотников К.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1894. С. 128–129; *Миловидов В.Ф.* Современное старообрядчество. М., 1979. С. 122.

¹¹ *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 244.

¹² Перечень зарегистрированных общин // Церковь. 1908. № 13. С. 477–478; № 17. С. 620; № 22. С. 785–786.

¹³ Впрочем, этим обстоятельством как раз и может быть объяснена «приставка» в названии: она могла быть заимствована самими рябиновцами, использовавшими при составлении прошения о регистрации какой-либо образец с подобной формулировкой.

¹⁴ В нижегородских селах и в Вятке от филипповцев можно и в настоящее время узнать о нескольких вариантах названий их согласия: «На Урале и в Башкирии их зовут “гладкие кресты”, в Поволжье – “рябиновцы”, а сами они себя называют филипповцами» (*Крюк Е.* По тревожно – суетливой листве / Интернет–проект «Религия – Русский Журнал». Раздел «Вне рубрик» Выпуск от 15 января 2002 г. (<http://religion.russ.ru/other/20020115-kryuk.html>)).

¹⁵ *Плотников К.* История русского раскола... С. 129.

¹⁶ О рябиновцах // Первый Всероссийский собор христиан–поморцев, приемлющих брак. М., 7417. [1909]. С. 144.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Чистопольские старообрядцы // Церковь. 1908. № 32. С. 106–108.

²⁰ Всего в России в это время было 14012 рябиновцев. Кроме Урала и Казани, они зафиксированы в Вятской губернии – 2027 чел., и в Томской –

201 чел. (см.: Статистические сведения о старообрядцах. (к 1 янв. 1912 г.). Л. 19).

²¹ Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 319–325; *Волгин А.* Раскольнический хутор Сарбай в религиозно–нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–732.

²² В связи с последним обстоятельством миссионер упомянул местное название этих старообрядцев – «седаки» (Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 320). В настоящее время общества «сидяков», как они себя называют как раз из–за того, что сидят во время общественного чтения книг, есть в Башкирии, в гг. Ишимбае, Салавате и Стерлитамаке. Вполне возможно, что они являются результатом трансформации рябиновского согласия в советскую эпоху (атрибуты религии преследовались, и под давлением подобных обстоятельств из учения согласия мог исчезнуть акцент на предпочтительности рябинового креста).

²³ Присоединение из раскола к святой церкви // ОЕВ. 1896. Неофиц. ч. № 10. С. 320.

²⁴ Там же. С. 321.

²⁵ *Волгин А.* Раскольнический хутор Сарбай в религиозно–нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 730.

²⁶ Политическое объединение старообрядцев // Слово церкви. 1917. № 32–33. С. 575.

²⁷ ЦГИА РБ. Ф. И–9. Оп. 1. Д. 906. Л. 26 об.–27. Сведения получены в процессе сбора губернскими чиновниками данных для статкомитета МВД в 1912 г.

²⁸ Рапорт стерлитамакского уездного миссионера, священника села Троицкого Александра Кандарицкого Его Преосвященству, Преосвященнейшему Христофору, Епископу Уфимскому и Мензелинскому // УЕВ. 1904. Офиц. отд. № 22. С. 1473–1476; ЦГИА РБ. Ф. И–9. Оп. 1. Д. 829. Л. 22; Д. 906. Л. 26 об.–27; Д. 1280; Ф. И–294. Оп. 4. Д. 232.

²⁹ *Волгин А.* Раскольнический хутор Сарбай в религиозно–нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–730.

³⁰ *Гринякин Г.* Сакмарский раскол за последнее время и его защитники // ОЕВ. 1901. Неофиц. ч. № 16. С. 592.

³¹ *Морозов В.* Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 8. С. 135. ГАПО. Ф. 95. Оп. 1. Д. 19. Л. 7.

³² Обозрение церковей Уфимской епархии его Преосвященством, Преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским и Мензелинским, с 9 по 28 ноября 1889 г. // УЕВ. 1890. № 10. Неофиц. отд. С. 388.

³³ Там же. С. 387–389; *Волгин А.* Раскольнический хутор Сарбай в религиозно–нравственном отношении // ОЕВ. 1899. Неофиц. ч. № 19. С. 729–732; *Морозов В.* Краткий очерк состояния раскола старообрядчества и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // ПЕВ. 1907. Неофиц. отд. № 8. С. 135.

³⁴ Впрочем, даже при наличии достаточного круга источников решение последней задачи может остаться весьма проблематичным из-за того, что в децентрализованных согласиях могли существовать переходные, промежуточные вариации основного учения, и формальному выделению они поддаются с большим трудом.

³⁵ *Плотников К.* История русского раскола... С. 118; *Клочкова Е.С.* Пути самоопределения Нижегородской спасовщины конца XIX – начала XX вв.: самокресты // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 226–237.

³⁶ Нижегородский беспоповский собор для суда над самокрестами // Братское слово. 1895. Т. 2. С. 525. Цит по: *Клочкова Е.С.* Пути самоопределения Нижегородской спасовщины... С. 224.

³⁷ Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 20–21. В Сибири самокрестами были «богаты» Томская (671 чел.) и Забайкальская (799 чел.) губернии. Всего по России в это время их насчитывалось чуть более 6,5 тыс. чел.

³⁸ Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Л. 20–21.

³⁹ ГАПО. Ф. 95. Оп. 1. Д. 219. Л. 7.

⁴⁰ *Клочкова Е.С.* Пути самоопределения Нижегородской спасовщины... С. 227; Речь идет о рукописи Верхокамского собрания НБ МГУ, № 1413/3 (Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Из собрания Научной библиотеки Московского университета имени М.В. Ломоносова. Каталог. М., 1994. С. 126).

⁴¹ Г. Бийск // Церковь. 1909. № 4. С. 144; Город Барнаул // Церковь. 1909. № 39. С. 133.

⁴² В другом случае – Питунов, но не исключено, что оба варианта – ошибочное воспроизведение фамилии «Пыхтунов».

⁴³ *Куляшов А.* Раскол в Сибири по данным Иркутского миссионерского съезда // ПЕВ. 1909. № 27. Неофиц отд. С. 569, 573; Возможно, тобольчане, внося изменения в проповедуемый Д.М. Пыхтуновым чин крещения, использовали аргументацию нижегородского полемиста самокрестов-брачников А.М. Запьянцева, одного из самых активных «внутренних» оппонентов Пыхтунова; см.: ИИ СО РАН № 1/74-г. Л. 33–87. «Обличение Александра Михеевича Запьянцева на неправую книжицу Давыда Матфеевича Пыхтунова, города Бийска, Томской губернии».

⁴⁴ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. V (Курганское) собр. № 22р/641. Л. 86 (Малодубровинский собор 1923 г.); № 204р/4052. Л. 23 (Курганский собор 1924 г.). В письмах сибирских поморцев-брачников, активных обличителей самокрещения, например, И.А. Окулова и Д.И. Окулова, можно найти некоторые сведения об аргументах самокрестов и их оппонентов: «Неции ныне сущих правоверных христиан и натѣи не могут, для того сами себе крестят... нынешние буквалисты презоривии говорят: “многие прежде сами себя крестили...”. Закон, говорил ето Матфей Правильник, есть в церкви по нужде крестить иноку и простецу, и женам благоверным, правилами показано

святыми, а самокрещения предания нет. Есть какая-то правила иппонския, но подложныя или правы не означены наряду с сущими в книгах и не печатаны нигде. От нас они за несущия состоят негде. Можно довольствоваться седми соборов и 9-ти поместными, да при том толкователями на них... Но во всех сих нет книг пути самокрещения, нет и не показано... А еже ли бы ето было положено, то бы еще больше бы наделали вер, один другому не подчинялися. Поэтому и запрещено самочиние, много оказалось фальшивых христиан и самокрестов [которые] называются поморскими подобно фальшивых монет» (ИИ СО РАН. № 1/78. Л. 4 об., 7 об.–8 об., 11).

⁴⁵ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 287 об.

⁴⁶ Скорее всего это р. Кедровочка, в нескольких километрах к западу от Нижнего Тагила.

⁴⁷ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 287. Хотя П.И. Санников говорит о том, что все они были его последователями, столь большое число скитников у новоявленного вероучителя может быть объяснено не только поддержкой пустынножителями взглядов Порфирия. В начале 1880-х гг. часть скитов часовенных, располагавшихся в Кунгурском уезде в местности по р. Сылве, оказывается в центре внимания полицейских властей. В марте 1880 г. кунгурский исправник обследовал «самовольно устроенные» мужские и женские скиты в лесах Урминской волости и изъял найденные им иконы, книги, иноческое одеяние и прочую одежду, отправив все это в пермскую консисторию (РГИА. Ф. 796. Оп. 164. Д. 1454. Л. 14–14 об.). Некоторые из скитских жителей были задержаны. Так, обнаруженные в скитах трое старцев – невьянский обыватель Терентий Дудин 90 лет, Трофим Матвеевских 80 лет и оренбургский казак Чердынцев 70 лет – были доставлены в волостное правление, где прожили под надзором более двух лет, «возбуждая в народе жалость к себе как к остальцам древняго благочестия» (Там же. Л. 4). Очевидно, что как это часто случалось и прежде, многим насельникам лесных келий удалось избежать встречи с полицейской командой. В июле 1881 г. пермский окружной суд дело об устройстве скитов прекратил и даже обязал вернуть чернецам все отобранные вещи. Однако столь выдающийся прецедент так и не произошел, поскольку пермская консистория через Синод добилась отмены решения о возврате и передала все изъятое в урминскую единоверческую церковь. Беспокойство, вызванное приездом полицейских властей, могло стать одной из причин ухода из этих мест ряда авторитетнейших скитников. Вполне возможно, что оно стало одним из последних обстоятельств, повлиявших на решение о. Нифонта, главы мужского пустынножительства на р. Сылве около д. Кедровки, в 1882/1883 гг. переместиться в Ялуторовский уезд Тобольской губернии, под покровительство купцов Калмыковых. По дополнению к «Родословию часовенного согласия» известно, что о. Нифонт с чернецом Саввой около 1878/1879 гг. ушел «на безмолвие», благословив на управление скитом о. Сергия (Духовная литература староверов XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 93). Как раз в этот период

произошел «набег» на урминские пустыни, но Нифонт и Савва остались вне внимания полиции, пребывая в глухом месте, удобном «занеже мирской чади маловходно» (Там же. С. 92). Однако маловероятно, что они не узнали о начавшихся преследованиях и не предприняли никаких шагов, хотя, описывая ситуацию с переселением, о. Савва упоминает лишь о встречной инициативе о. Иеремии и самих братьев Калмыковых: ими было найдено и предложено подходящее место для кедровских скитников (Там же. С. 93). Оставшиеся на Урале пустынножители из урминской местности вполне могли осесть около Нижнетагильского завода, где отношения с полицией и гражданским начальством у старообрядцев были более благоприятными. Так, дважды начинавшееся (в 1898 и 1899 гг.) по инициативе екатеринбургской консистории расследование устройства женского скита на Карасевых горах в 30 верстах от Нижнетагильского завода, после двукратного посещения пустыни следователями, которым скитницы «охотно разрешили произвести осмотр», тогда же было прекращено «ввиду давности совершения преступления», ведь скит появился еще в 1887 г. (ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2159. Л. 16–20 об.).

⁴⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 59, 66; Д. 107. С. 51; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 24 об.

⁴⁹ Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. Офиц. отд. 1905. № 15. С. 340.

⁵⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 59, 66; Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2–25.

⁵¹ В 1895 г. Порфирий Мелетиев Решетников в одном из миссионерских отчетов указан как руководитель этого скита, якобы известного «веселым духом обитательниц» (ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. С. 66).

⁵² ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2–25.

⁵³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 289 об.

⁵⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 6.

⁵⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 6.

⁵⁶ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 289.

⁵⁷ Духовная литература староверов... С. 93.

⁵⁸ В частности, все они участвовали в 1882–1883 гг. в обсуждении новоявленного беглопоповского священства (ОР БАН. Собр. Тагильского скита (43). № 27. Л. 10 об.–13).

⁵⁹ ИИ СО РАН. 1/74-г. Л. 25–33 об.

⁶⁰ Там же. Л. 31 об.

⁶¹ Датировка приводится по сборнику Санникова (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 290 об.). А.Т. Кузнецов на страницах «Уральского старообрядца» также упоминает о Горбуновском соборе 13–15 января 1912 г., который проходил под руководством «протопопнически» настроенных скитников Сергия, Варлаама, Ефросина, Климента и «им подобных» (см.: Кузнецов А.Т. Общины и протопопники // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20).

⁶² В рукописи П.И. Санникова Николай Кондратьевич назван выходцем «из Пермской губернии, деревни Кемуть», который искал, «где бы можно спасти душу», и по рекомендации своего дяди приехал в скит к Порфирию. Но 19-летнего юношу «как еще молодого и не испытанного» Порфирий отослал «ко своего согласия в деревню Быньги». После кончины Порфирия, Николай Кондратьевич был крещен своим дядей Иваном Фомичем и принят в «монастырь», где «поимел большую ревность в науке божественного писания» и со временем стал главой (Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 290). В делах Екатеринбургского окружного суда о разбойных нападениях на старообрядческие скиты около Нижнего Тагила в 1911 и 1913 гг. в качестве свидетеля проходит крестьянин д. Кемуть Сайгацкой вол. Осинского уезда Пермской губ. Иван Кондратьевич Чепкасов, 1874 г. р., который дал о себе следующие сведения: «православный не приемлющий священства, живу около большого женского скита под Карасевой горой, где считаюсь “старшим братом” (в этом скиту жила и его сестра – Федосья). Опрошенные тогда же братья Федюнины из Горбуново назвали его наставником (ГАСО. Ф. 11. Оп. 5. Д. 2315. Л. 2 об., 26 об., 164 об.; Д. 2264. Л. 126).

⁶³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Невьянское) собр. № 96р/743. Л. 291–291 об.

⁶⁴ Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). С. 24.

⁶⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 122. Л. 35 об.–36; *Пругавин А.С.* Борьба с Антихристом (очерки религиозно-аграрного движения на Урале) // Заветы. 1914. № 5. Отд. II. С. 63–92.

⁶⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 122. Л. 36 об.

⁶⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 122. Л. 1–1 об.

⁶⁸ *Ляпустин А.* Заметка о состоянии раскола в уездах Осинском и Соликамском и миссионерской деятельности против него в 1900 году // ПЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 6. С. 193.

⁶⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об.

⁷⁰ *Куляшов А.* Раскол в Сибири по данным Иркутского миссионерского съезда // ПЕВ. 1910. Неофиц. отд. № 27. С. 569–570; *Пругавин И.* Немоляки // ТЕВ. 1883. Неофиц. отд. № 21. С. 456.

⁷¹ *Евстратиев И.* Из миссионерской поездки // ОЕВ. 1906. Неофиц. отд. № 20. С. 517–521.

⁷² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об–9, 12 об.

⁷³ *Евстратиев И.* Из миссионерской поездки // ОЕВ. 1906. Неофиц. отд. № 20. С. 520–521.

⁷⁴ *Федорова В.П.* Вопросы мироздания в верованиях старообрядцев Южного Зауралья // История Курганской области. Т. 4. Курган, 1998. С. 370–371.

⁷⁵ Краевед Н.П. Белдыцкий, посетивший колвинские скиты в конце XIX в., оставляет «Костины выдумки» без конкретного определения, говоря лишь, что он учит молиться не иконам, а на восход солнца, креститься всеми 5-ю перстами,

крещение принимать посредством обливания. (*Чагин Г.Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. II. С. 263–265).

⁷⁶ Собеседования в г. Чердыни миссионера священника Ф. Логиновских с расколоучителем С.Д. Кустовым // ПЕВ. 1901. Неофиц. отд. № 12. С. 320–321.

⁷⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об., 12 об.

⁷⁸ *Л-н С.А.* Село Благовещенский завод // УЕВ. 1902. Неофиц. отд. № 5. С. 306–310.

⁷⁹ Корреспонденция из Рождественского завода (Ножовки) // ПЕВ. 1894. Неофиц. отд. № 21. С. 361–362.

⁸⁰ *Я-в.* Мое отступление от Св. Церкви и возвращение в недра ея, или рассказ обратившегося из раскола ко Св. Церкви гражданина города Златоуста // ОЕВ. 1874. Неофиц. отд. № 14. С. 536–539; № 15. С. 577–581.

⁸¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 161. Д. 1509. Л. 3–5.

⁸² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 172. Л. 8 об.

Н.Д. Зольникова

НИЖНЕЕНИСЕЙСКИЙ СБОРНИК: ЧАСОВЕННОЕ СОГЛАСИЕ, НАЧАЛО XXI в.*

Нижнеенисейский сборник был прислан в Новосибирск на исходе лета 2004 г., но с частью его содержания мы познакомились полугодом ранее. Тогда от нижнеенисейского писателя–часовенного А.Г. Мурачева в числе других материалов поступил для копирования небольшой, объемом в 2 школьные тетради, сборник, переписанный его собственной рукой в конце 2003 г.¹ Сборник содержал чрезвычайно интересные материалы. Он открывался житиями Авраамия и Феодосия – особенно почитаемых иноков, стоявших у истоков часовенного согласия. Жития значительно отличались от опубликованных ранее; А.Т. Шашков взялся срочно подготовить присланные тексты для нового издания. Проанализировав их, он пришел к выводу, что в руки исследователей попала неизвестная ранее редакция Рукописи о древних отцах М.И. Галанина, которую А.Т. Шашков назвал Распространенной житийной. Исследователь блестяще и убедительно связал ее составление с часовенными книжниками д. Щелконоговой Тюменского уезда, которая в кон-

* Статья выполнена в рамках гранта Президента РФ по поддержке ведущих научных школ НШ–1134. 2003. 6.